



**University of  
Zurich**<sup>UZH</sup>

**Zurich Open Repository and  
Archive**

University of Zurich  
University Library  
Strickhofstrasse 39  
CH-8057 Zurich  
[www.zora.uzh.ch](http://www.zora.uzh.ch)

---

Year: 1997

---

## **Humanistische Trostdialoge des 15. Jahrhunderts**

Kiening, Christian

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-92465>

Book Section

Published Version

Originally published at:

Kiening, Christian (1997). Humanistische Trostdialoge des 15. Jahrhunderts. In: Wenzel, Horst. Gespräche - Boten - Briefe : Körpergedächtnis und Schriftgedächtnis im Mittelalter. Berlin: Erich Schmidt Verlag, 320-343.

PHILOLOGISCHE STUDIEN UND QUELLEN

Herausgegeben von

Hugo Steger · Hartmut Steinecke · Horst Wenzel

Heft 143

51 - 6809

**Gespräche – Boten – Briefe**

**Körpergedächtnis und Schriftgedächtnis  
im Mittelalter**

Herausgegeben von

**Horst Wenzel**

in Zusammenarbeit mit

Peter Göhler und Werner Röcke,

Andreas Klare und Haiko Wandhoff

ERICH SCHMIDT VERLAG

(Berlin 1997)

## Inhaltsverzeichnis

Vorwort .....	5
Einleitung .....	9
WALTER HAUG: Das Geständnis. Liebe und Risiko in Rede und Schrift ..	23
<b>I. Boten und Botschaften</b>	
BERNHARD SIEGERT: Vögel, Engel und Gesandte. Alteuropas Übertragungs- medien .....	45
HENNING WUTH: <i>was, siräle unde permin</i> . Mediengeschichtliches zum Eneastroman Heinrichs von Veldeke .....	63
PETER GÖHLER: Zum Boten in der Liebeslyrik um 1200 .....	77
HORST WENZEL: Boten und Briefe. Zum Verhältnis körperlicher und nicht- körperlicher Nachrichtenträger .....	86
JUDITH KLINGER: Ich: Körper: Schrift. Potentiale und Grenzen der Kommu- nikation im „Frauendienst“ .....	106
PETER STROHSCHNEIDER: Ur-sprünge. Körper, Gewalt und Schrift im „Schwanritter“ Konrads von Würzburg .....	127
BEATE KELLNER: ‚Wort‘ – ‚Wortzeichen‘ – ‚Schrift‘. Formen der Herr- schaftssicherung, Sicherheitsleistung und Rechtsbindung im „Friedrich von Schwaben“ .....	154
<b>II. Briefe und Botschaften</b>	
C. STEPHEN JAEGER: Ironie und Subtext in lateinischen Briefen des 11. und 12. Jahrhunderts .....	177
GERHILD SCHOLZ WILLIAMS: Konstruierte Männlichkeit. Genealogie, Geschlecht und ein Briefwechsel in Heidris von Cornwalls „Roman de Silence“ .....	193
THOMAS CRAMER: Nabelreißers Brief .....	212



WERNER RÖCKE: Schriftliches „gedenken“ und paradoxe Verneinung. Aspekte von Verschriftlichung und Affektkultur in der Novellistik des Spätmittelalters .....	226
ESTHER-BEATE KÖRBER: Der soziale Ort des Briefs im 16. Jahrhundert ...	244
<b>III. Literarisierte Gespräche</b> .....	259
HEIKE SIEVERT: Wenn Heldentum zerradet wird. Funktionen des Gesprächs in „Morgant der Riese“ .....	261
HANNES KASTNER: Das Gespräch des Orientreisenden mit dem heidnischen Herrscher. Zur Typik und zu den Funktionen einer interkulturellen Dialogszene in der Reiseliteratur des Spätmittelalters und der frühen Neuzeit ..	280
WULF OESTERREICHER: Das Gespräch als Kriegserklärung. Pizarro, Atahualpa und das Gold von Peru .....	296
CHRISTIAN KIENING: Humanistische Trostdialoge des 15. Jahrhunderts ...	320
HANS-JÜRGEN BACHORSKI: Lügende Wörter, versteckte Körper, falsche Schrift. Miß/gelungende Kommunikation .....	344
Auswahlbibliographie .....	365
Namenverzeichnis .....	371

## Einleitung

In den Selbstbeschreibungen unseres Faches sehen wir seit einer Reihe von Jahren zwei Erweiterungen, die über einen eher traditionellen Literaturbegriff hinausweisen. Das betrifft zum einen die Frage nach den „attitudes mentales“, also den vorstrukturierten und in der Regel präreflexiven Formen des Wissens, die das Handeln der Menschen bestimmen und die Logik der literarischen Texte beeinflussen, das betrifft zum anderen die materialen Aspekte des Sprechens, Schreibens und Abbildens, die unter mediengeschichtlicher Perspektive erschlossen werden. Beide Fragenkomplexe spielen in unserem Diskussionszusammenhang eine Rolle, wobei sich die medientheoretische Perspektive im Bereich der mittelalterlichen Literaturwissenschaft noch keineswegs etabliert hat, aber zugleich als besonders aussichtsreich in ihren Möglichkeiten erscheint.

Die tiefgreifenden Innovationen der modernen Kommunikationstechnologien haben ein vermehrtes Nachdenken über die Leistungen einer medientheoretischen Perspektive im weiten Umfang der historisch ausgerichteten Kulturwissenschaften ausgelöst. Wichtige Vorarbeiten stammen von Jack Goody, Eric A. Havelock, André Leroi-Gourhan und Walter Ong.<sup>1</sup> Im Anschluß an diese Vorarbeiten formuliert Niklas Luhmann in seinem Aufsatz über „Das Problem der Epochenbildung und die Evolutionstheorie“ eine Theorie der Epochensequenzen, die sich „nicht mehr als historisches Gesetz darstellen kann, sondern in strukturellen Anhaltspunkten für eine Selbstbeschreibung des Gesellschafts-

<sup>1</sup> Jack Goody/Ian Watt: The Consequences of Literacy. In: Literacy in Traditional Societies. Ed. by Jack Goody. Cambridge University Press, Cambridge 1968, S. 27–68. – Ders. (Hg.): Literality in traditionalen Gesellschaften. Übers. von Friedhelm Hertholtz/Thomas Lindquist. Frankfurt a.M. 1981. – Ders.: The Logic of Writing and the Organization of Society. Cambridge University Press, Cambridge u. a. 1986. – Ders.: Die Logik der Schrift und die Organisation von Gesellschaft. Übers. von Uwe Opolka. Frankfurt a.M. 1990. – Eric A. Havelock: The Greek Concept of Justice. From its Shadow in Homer to its Substance in Plato. Harvard University Press, Cambridge/London 1978. – Ders.: The Muse Learns to Write. Reflections on Orality and Literacy from Antiquity to the Present. Yale University Press, New Haven/London 1986. – Ders.: Schriftlichkeit. Das griechische Alphabet als kulturelle Revolution. Übers. von Sabine Herbst. Mit einer Einleitung von Aleida und Jan Assmann. Weinheim 1990. – André Leroi-Gourhan: Hand und Wort. Die Evolution von Technik, Sprache und Kunst (1964). Übers. von Michael Bischoff. Frankfurt a.M. 1980. – Walter J. Ong: Orality and Literacy. The Technologizing of the Word. London 1982. – Ders.: Oralität und Literatität. Die Technologisierung des Wortes. Opladen 1987.



## Humanistische Trostdialoge des 15. Jahrhunderts

### I.

Literarische Trostdialoge sind ambivalente Gebilde. Sie teilen mit dem sokratischen Dialog den agonalen Charakter einer ernsthaften Auseinandersetzung, in der zumindest das trostbedürftige Subjekt selbst auf dem Spiel steht und in der nicht einfach Durchsetzung einer Position, sondern begründete Überzeugung das Ziel bildet.<sup>1</sup> Und sie teilen andererseits mit dem Lehrgespräch des Meister-Schüler-Typus die Ungleichverteilung der rationalen Mittel und die Instrumentalität des Diskurses, die sich hier an der finalen Aufhebung des den Redeanlaß bildenden Affekts orientiert.<sup>2</sup> Literarische Trostdialoge sind damit auch fragile Gebilde, weil sie einen Prozeß zu inszenieren versuchen, in dem das Einwirken der Vernunft auf das Gefühl plausibel wird und in dem zugleich das auf dem Spiel stehende Subjekt seine Würde behält. Der Mensch darf hier als von Sorgen geplagtes, Mängelwesen<sup>3</sup> erscheinen und hat sich doch in der Möglichkeit einer zumindest partiellen Überwindung der Mangelstruktur zu bewähren. Trostdialoge operieren deshalb nicht selten mit einem überzeitlichen, übermenschlichen oder absoluten Gesprächspartner, der als „Über-Ich“ eines dialektischen Selbstrostes fungieren kann. Hiob findet Trost nicht in den schulmeisterlichen Beschwichigungen der Freunde (die seinen Zorn vielmehr erst anstacheln), sondern in Johannes Erscheinung aus dem Sturmwind, Boethius – wie fast siebenhundert Jahre später sein Nachahmer Henricus Septimellensis – nicht in den die Unbeständigkeit betonenden Reden der (als Sprecherrolle fingierten) Fortuna, sondern in den Kosmologie und Ontologie entfaltenden Schöpfungshymnen der Philosophia.

<sup>1</sup> Vgl. Jürgen Mittelstraß: Versuch über den sokratischen Dialog. In: J.M.: Wissenschaft als Lebensform. Reden über philosophische Orientierungen in Wissenschaft und Universität. Frankfurt a.M. 1982 (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 376), S. 138–161. Hier S. 142–144.  
<sup>2</sup> Zum Typus Hannes Kästner: Mittelalterliche Lehrgespräche. Textlinguistische Analysen. Studien zur poetischen Funktion und pädagogischen Intention. Berlin 1978 (Philologische Studien und Quellen 94) – Günther Buck: Das Lehrgespräch. In: Karlheinz Stierle/Rainer Warning (Hg.): Das Gespräch. München 1984 (Poetik und Hermeneutik 11), S. 191–210.

Auch die Tröster in der boethianischen Tradition sind Figuren der Autorität auf der Grenze zwischen Person und Personifikation: so die stoisch-moralphilosophisch argumentierende Prudentia bei Albertanus von Brescia („Melibeus et Prudentia“)<sup>3</sup> oder der stoisch-ciceronianisch argumentierende Augustinus bei Petrarca („Secretum“).<sup>4</sup>

Auffällig wenige unter den mittelalterlichen Trostdialogen beziehen sich auf das Ereignis eines Todesfalles. Die meisten verhandeln Wesen und Schicksal der menschlichen Existenz im allgemeinen, während die einem Todesfall geltenden Trostschriften eher die Briefform wählen.<sup>5</sup> Zu den Ausnahmen zählt die um 1141 entstandene und ebenfalls vor boethianischem (und senecaischem) Hintergrund situierte „Consolatio de morte amici“ des Lorenz von Durham (Laurentius Dunelmensis), die die im gleichen Bewußtsein miteinander ringenden Standpunkte auf zwei Gesprächspartner verteilt, ohne wirklich zu einer argumentativen Entscheidung zu kommen: „Der Consolatus läßt sich in wachsender Gesprächs- und Disputierbereitschaft zuletzt sozusagen aus Mitleid mit dem vergeblich lehrenden Freund erweichen und macht sich erst dessen Conclusio zu eigen.“<sup>6</sup> Das Problem eines als Trauerbewältigung ablaufenden Trostdialoges liegt, unabhängig von der ambivalenten christlichen Haltung gegenüber dem *dolor*, wohl im Phänomen von Trauer und Trost selbst. Der Trost (auch der Selbstrost) ist zwar wesentlich auf ein Du gerichtet, auf ein Du jedoch, das seinerseits auf ein anderes, verlorenes Du bezogen ist und das dementsprechend eher das Verstummen, den Rückzug oder die imaginäre Begegnung mit dem/der Verstorbenen sucht und sich in der face-to-face-Kommunikation zunächst nicht für das reale Gegenüber des Trösters dialogisch öffnet.<sup>7</sup> Auch wo Trauer sich äußert –

<sup>3</sup> James M. Powell: Albertanus of Brescia. The Pursuit of Happiness in the Early Thirteenth Century. Philadelphia 1992, S. 74–89.  
<sup>4</sup> Klaus Heilmann: Augustinus Lehre in Petrarca's Secretum. In: Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance 22 (1960), S. 34–53. – Hans Baron: Petrarch's Secretum. Its Meaning and its Meaning. Cambridge/Mass. 1985.  
<sup>5</sup> Vgl. für die Texte bis ins Hochmittelalter Peter von Moos: Consolatio. Studien zur mittelalterlichen Trostliteratur über den Tod und zum Problem der christlichen Trauer. 4 Bde. München 1971/72 (Münstersche Mittelalter-Schriften 3, 1–4), hier Bd. 1, S. 38–57 (C 50–116). Zu den geistlichen *consolaciones* Albert Auer: Johannes von Damask und die Trostbücher vom 11. bis zum 16. Jahrhundert. Münster 1928 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters 27, H. 1/2). – Mark S. Burrows: Jean Gerson and De Consolatione Theologiae (1418). The Consolation of a Biblical and Reforming Theology for a Disordered Age. Tübingen 1991 (Beiträge zur historischen Theologie 78).  
<sup>6</sup> von Moos (Anm. 5), Bd. 1, S. 427–445. Hier S. 430f.  
<sup>7</sup> Zur psychologischen Trauerforschung s. John Bowlby: Verlust, Trauer und Depression. Aus dem Englischen von Elke Scheidt. Frankfurt a.M. 1983 (Fischer-Taschenbuch 422/43). – Yorick Spiegel: Der Prozeß des Trauerns. Analyse und Beratung. München 1989 (Kaiser Taschenbücher 60).



als Klage, Anklage oder schmerzvolle Erinnerung –, bleibt ihr die im Moment der Wieder-Holung begründete Horizontverengung zu eigen, die sich sprachlich in der Tendenz zur Monotonie artikuliert. In Senecas paradigmatischen Trostschriften „Ad Polybium“, „Ad Helviam“ und „Ad Marcianum“ – oder in der teilweise aus ihnen gespeisten weiverebrierten frühmittelalterlichen Schrift „De re-medii fortuitorum“ – ist deshalb nicht ganz ohne Grund die Position der Trauernden nur durch kurze fingierte Einwurfe oder durch stereotype Klageformeln repräsentiert: der Trauer ist argumentativ nicht auf ihrem eigenen Terrain zu begegnen.<sup>8</sup> Trostdialoge sind solchermaßen thematisch wie situativ in ihrem Entfaltungsspielraum begrenzt: sie versuchen argumentativ darzustellen, was sich im Gespräch in den Zwischenräumen, in der Dynamik des Redens und Schweigens, in der Präsenz von Stimme und Körper vollzieht.<sup>9</sup>

Wenn im 15. Jahrhundert im Zuge eines generellen Wiederauflebens der Konsolationsliteratur auch dialogische Trostschriften anlässlich eines Todesfalles häufiger werden, so gewinnen diese ihre Dialogizität vor allem aus der grundsätzlichen Diskussion positiver und negativer, natürlicher und unnatürlicher Aspekte von Trauer und Trost, damit zugleich aus der Auseinandersetzung mit den senecaisch-stoischen Paradigmen.<sup>10</sup> Sie gewinnen ihre Dynamik also, indem sie sich einer Streitgesprächssituation (wenn auch nicht im schematischen Sinne der *altercationes*) annähern. Das gilt nördlich der Alpen für den „Ackermann“ des Johannes von Tepl, der ein emphatisches Bild des Menschen, der Frau und der Ehe deziert im Kontrast zu einer stoisch begründeten Geringerschätzung des unbeständigen menschlichen Daseins entwickelt, nicht weniger als südlich der Alpen für den etwa zeitgleichen Briefwechsel, den Coluccio Salutati mit Francesco Zabarella führte und in dem er die (anlässlich des Todes seiner beiden ältesten Söhne) angebotenen stoisch-ciceronischen Tröstungen eindringlich wider-

<sup>8</sup> Zu den Trostschriften und ihren Vorläufern Horst-Theodor Johann: Trauer und Trost. Eine quellen- und strukturanalytische Untersuchung der philosophischen Trostschriften über den Tod. München 1968 (*Studia et Testimonia Antiqua* 5), § 301–346.

<sup>9</sup> Zu den Dimensionen des Gesprächs Stierle/Warming (Anm. 2); vgl. auch Horst Wenzel: Hören und Sehen, Schrift und Bild. Kultur und Gedächtnis im Mittelalter. München 1995, S. 245–249.

<sup>10</sup> Die meisten diesbezüglichen Texte des italienischen Renaissancehumanismus sind noch unediert; vgl. Paul Oskar Kristeller: Francesco Bandini and His Consolatory Dialogue Upon the Death of Simone Gondi. In: P.O.K.: Studies in Renaissance Thought and Letters. Rome 1956 u.ö. (*Storia e letteratura* 54), S. 411–435. Hier S. 421f., Anm. 34f. mit Überlieferungshinweisen; ausführlich George W. McClure: Sorrow and Consolation in Italian Humanism. Princeton, New Jersey 1991, z.B. S. 104 zu dem (unpublizierten) Dialog des Giovanni Conversi da Ravenna von 1401, in dem Messius und Solator als Gesprächspartner auftreten („De consolatione de obitu filii“). Zur Kritik an der stoischen Affektenlehre im Rahmen des Renaissancehumanismus Jill Kraye: Moral Philosophy. In: Charles B. Schmitt/Quentin Skinner/Eckhard Kessler (ed.): The Cambridge History of Renaissance Philosophy. Cambridge u.a. 1988, S. 303–386. Hier S. 364–367.

legte.<sup>11</sup> Auch Leon Battista Alberti ließ im ersten, 1433 entstandenen Buch seiner italienischen Dialoge „Della Famiglia“, die am Sterbepett des Lorenzo Alberti situiert sind, den von Lionardo (Alberti) vorgebrachten stoisch geprägten Topos, daß es für Väter keinen Grund gäbe, den Tod ihrer Söhne zu beklagen, nicht unwidersprochen. Der ältere Gesprächspartner Adovardo, Verkörperung einer durch Erfahrungswissen, nicht abstraktes Gelehrtenwissen erworbenen Lebensweisheit, weist den jüngeren am Ende spielerisch zurecht, er solle nicht den Stoiker spielen, vielmehr nach Wegen suchen, „um über alle diese Dinge nicht nur mit scharfsinnigsten Gründen, sondern auch aus langer Erfahrung sprechen zu können“, solle also zunächst einmal heiraten und Kinder hervorbringen.<sup>12</sup>

Auch für die beiden im folgenden herausgegriffenen Trostdialoge bildet das senecaisch-stoische Trostmodell einen wichtigen Bezugspunkt. An ihnen sind verschiedene Spielarten der *consolatio* im 15. Jahrhundert und zugleich verschiedene Möglichkeiten dialogischer Gestaltung konkret zu verfolgen.<sup>13</sup>

## II.

Ich wähle als erstes Beispiel den „Dialogus consolatorius“ des vor allem durch die spätere Schrift „De dignitate et excellentia hominis“ (1452) in die Phi-

<sup>11</sup> McClure (Anm. 10), S. 79f., 99.

<sup>12</sup> Leon Battista Alberti: Vom Hauswesen (Della Famiglia). Übersetzt von Walther Kraus, eingeleitet von Fritz Schalk. Zürich 1962. München 1986 (deutscher taschenbuch verlag 2180), S. 47: „Man rühmt die Antwort eines Alten, des Anaxagoras, der als erfahrener und weiser Mann, als er vom Tode seines Sohnes hörte, gefaßt und vernünftig, wie es ihm ziemte, sagte: er habe gewußt, daß er einen sterblichen Menschen gezeugt habe; und es erschien ihm nicht unerträglich, daß einer, der geboren war um zu sterben, nun den Tod gefunden habe. Aber welcher Bauer ist so unerfahren und dumm, daß er nicht dessen gewiß wäre, daß nichts tot heißen könne, was nicht dem Tode verfallen wäre? Vielleicht wäre, und ebenso nichts am Leben sein, was nicht dem Tode verfallen wäre? Vielleicht könnte man sogar sagen, daß es einem Vater, ich will nicht sagen lieb sein, aber gewiß weit geringeren Kummer verursachen müßte, wenn seine Kinder ohne schlimmere Fehler und ohne zu erfahren, wieviel Leid im Menschenleben ist, sterben. Was für eine Plage ist doch das Leben!“. Das Anaxagoras-Beispiel gehört zum Standardrepertoire der Konsolationschriften; es war u.a. in den „Facta et dicta memorabilia“ des Valerius Maximus (5. 10 Ext. 3) oder in Ciceros „Tusculanae disputationes“ (ed. M. Pohlenz, Stuttgart 1918 u.ö.: III, 14, 30; III, 24, 58) zu finden.

<sup>13</sup> Della Famiglia (Anm. 12), S. 100f.; vgl. David Marsh: The Quattrocento Dialogue. Classical Tradition and Humanist Innovation. Cambridge, Mass. and London 1980 (Harvard Studies in Comparative Literature 35), S. 78–99. Hier bes. S. 88f.

<sup>14</sup> Eine Behandlung der Texte im Rahmen des Komplexes von Trauer und Trost in meiner Arbeit: Die schwierige Modernität. Der „Ackermann“ des Johannes von Tepl im historischen Wandel. Habilitationsschrift München 1995, erscheint Tübingen 1997.



Iosopiegeschichte eingegangenen Florentiner Humanisten und Diplomaten Giannozzo Manetti. Zunächst 1438 lateinisch verfaßt, dann 1439 von Manetti selbst ins Volgare übertragen, entstand er aus Anlaß des Todes von Manettis vierjährigem Sohn Antonino und gehört neben Francesco Filelfo's Trostdialog „De obitu Valerii filii consolatio“ (1461),<sup>15</sup> wie dieser über den konkreten Anlaß hinaus verbreitet, zu den aufwendigsten Trost- und Trauerschriften des Renaissancehumanismus. Die Tatsache, daß bei den beiden (und bei zahlreichen anderen) *consolationes* der Tod von (männlichen) Kindern den Bezugspunkt bildet, ist kein Zufall. Sie reflektiert weniger eine Entdeckung von Kindheit als spezifischen Zustand<sup>17</sup> oder eine Veränderung der Lebensbedingungen (die Rate der Kindersterblichkeit war zu diesem Zeitpunkt noch kaum gesunken)<sup>18</sup> als vielmehr die Entstehung eines neuen Typs städtisch-säkularer Identität, der sich an der Familie als innerem sozialen Rahmen und als einer Art „Affekthausalt“<sup>19</sup> ausrichtete: an Kindern bemessen sich, wie Alberti im ersten Buch seiner Dialoge

„Della Famiglia“ entwickelte, Ruhm und Ansehen eines Geschlechtes; an ihrem Tod ließen sich zugleich wesentliche Fragen einer Konzeption des Menschen als *animal sociale et civile* erörtern.<sup>20</sup> Die Trostschriften des Renaissancehumanismus haben damit teil an einem sich im 15. Jahrhundert ausbildenden anthropologischen Diskurs, der eine Aufwertung des Menschen als integralen leiblich-seelischen Wesens betrieb und im Kontext der oberitalienischen Stadtstaaten eminente soziale und politische Bedeutung besaß. Auch die Trostschriften wöhlen in diesem Sinne nicht nur auf die Psyche des Trauernden einwirken, sondern sich der gedanklichen Gemeinschaft lebensweltlich miteinander Verbundener versichern.<sup>21</sup> Manetti situieret deshalb die italienische Fassung des „Dialogus“ dezidiert als die lateinische im Kontext städtischer *communitas* und wendet sich im Vorwort u.a. an die *mercantanti* und *governatori della repubblica*, die *per le varie occupazioni delle cose familiari e communi* abgehalten würden, sich mit dem Studium der lateinischen Sprache zu beschäftigen (Proemio, 2).

<sup>15</sup> Dialogpartner in diesem stoische und peripatetische Positionen gegenüberstellenden Text, der zugleich eine Biographie des verstorbenen Kindes und eine Laudatio des Vaters und der Stadt Venedig bietet, ist der trauernde Vater selbst; s. Renata Fabbri: *Le „Consolationes de obitu Valerii Marcelli“ ed il Filelfo*. In: *Miscellanea di studi in onore di Vittore Branca*. Vol. 3/1. Florenz 1983 (Biblioteca dell' „Archivum Romanicum“, ser. 1, Nr. 180/1), S. 227–250; außerdem die Arbeiten von King (Anm. 19).

<sup>16</sup> Parallel-Ausgabe des lateinischen und italienischen Textes: Giannozzo Manetti, *Dialogus consolatorius*. A cura di Alfonso de Petris. Roma 1983 (Temi e testi 32), zur Biographie S. VIII–XII. Ein Überblick über den Forschungsstand zu Manetti bei Christoph und Umwelt 20), S. 1–13, 167–179. Zugrundegelegt wird im folgenden die lateinische Fassung des Dialogs, auf die italienische nur bei signifikanten Abweichungen bezug genommen; zum Verhältnis der beiden jeweils in sieben Handschriften (teilweise aus *Manettus Bibliothek*; Ausg., S. LIII–LXIX) erhaltenen Fassungen Maria Langdale: *A Bilingual Work of the Fifteenth Century: Giannozzo Manetti's „Dialogus consolatorius“*. In: *Italian Studies* 31 (1976), S. 1–16.

<sup>17</sup> Vgl. James R. Banker: *Mourning a Son. Childhood and Paternal Love in the „Consolatoria“ of Giannozzo Manetti*. In: *History of Childhood Quarterly*, *The Journal of Psychohistory* 3 (1976), S. 351–362.

<sup>18</sup> Das gilt auch für die Patrizierhaushalte: Francesco Filelfo beispielsweise, der Trostschriften für andere verfaßte (s. Anm. 15), verlor selbst 20 seiner 24 Kinder (McClure [Anm. 10], S. 112); zur Bedeutung der *casa* s. Peter Burke: *Die Renaissance in Italien. Sozialgeschichte einer Kultur zwischen Tradition und Erfindung*. Aus dem Englischen zuerst 1972] von Reinhard Kaiser. München 1988 (deutscher taschenbuch verlag zahlreichen wichtigen Arbeiten von Christine Klapisch-Zuber) Thomas Kuehn: *Law, Family and Woman. A Legal Anthropology of Renaissance Italy*. Chicago 1992, zur alltagsweltlichen Situation der toskanischen Eliten Charles de la Roncière: *Gesellschaftliche Eliten an der Schwelle zur Renaissance. Das Beispiel Toskana*. In: Georges Duby (Hg.): *Geschichte des privaten Lebens*. 2. Bd.: *Vom Feudalzeitalter zur Renaissance*. Deutsch von Holger Fießbach [frz. 1985]. Frankfurt a.M. 1990, S. 160–297.

<sup>19</sup> Prägnantes Beispiel sind die Schriften, die sich auf den Tod des Valerio Marcello beziehen. Der 1461 neunjährig verstorbene Junge, in allen Zeugnissen einhellig als außerordentlich intelligent und frühreif geschildert, war der Liebhaber seines Vaters, des Venezianer Patriziers Jacopo Antonio Marcello, der über den Tod offensichtlich nur schwer hinwegkam. Im Laufe der Jahre unternahm es fast zwei Dutzend Texte, teilweise aus eigenem Antrieb geschrieben, teilweise in Auftrag gegeben, teilweise mit, teilweise ohne Kenntnis voneinander entstanden, Jacopo zu trösten, der sie überwiegend in einem repräsentativen Codex vereinte. Das thematische Spektrum der Texte reicht von „konventioneller“ christlicher Aufhebung der Trauer bis hin zu einer mit vehementem Antistozismus verbundenen Betonung der natürlichen Affektdimension der humanen Existenz, wobei auch dogmatisch-logisch gegensätzlich scheinende Positionen in der Praxis wohl in komplementärem Verhältnis stehen, als Anstoß dienen konnten zu einem intellektuellen Spiel der Differenzierung oder Kombiniierung, das schon durch die geistig ablenkende Beschäftigung mit dem Wesen der *consolatio*, mehr vielleicht als durch die Inhalte selbst, konsolatorisch wirkte. Eine ausführliche Rekonstruktion des Kontexts bei Margaret L. King: *The Death of the Child Valerio Marcello*. Chicago and London 1994, zu den Trostschriften bes. S. 1–59, 322–327 (teilweise ergänzende Bemerkungen bei Margaret L. King: *An Inconceivable Father and His Humanist Consolers*. Jacopo Antonio Marcello, Venetian Nobleman, Patron and Man of Letters. In: James Hankins/John Montfalconi/Frederick Purnell, Jr. (ed.): *Supplementum festivum. Studies in Honor of Paul Oskar Kristeller*. Binghamton, New York 1987 [Medieval & Renaissance Texts & Studies 49], S. 222–246). Zum außerordentlichen Zeugnis der nachträglichen Rechtertungsversuche eines Vaters angesichts des „unzureichend ritualisierten“ Todes seines Sohnes (Giovanni Morelli, „Ricordi“) Richard C. Trexler: *Public Life in Renaissance Florence*. New York u.a. 1980, S. 161–186, bes. 172–185.

<sup>20</sup> Vgl. auch McClure (Anm. 10), S. 73–92 zu „consolation and community“ am Beispiel von Salutati.



Manetti entwirft keinen kleinteiligen Dialog, sondern ein in größere Redeblöcke gegliedertes Trostmanuale, in dem der freundschaftliche Streit zwischen Angelo und Giannozzo, als förmliche *disputatio* ins Werk gesetzt, die Stelle der solitären Auseinandersetzung einnimmt, die Giannozzo anfangs im Begriff war mit der nach Vacciano mitgebrachten Konsollationsliteratur zu führen, in dem dieser Streit wiederum abgelöst wird durch den autoritativen geistlichen Monolog<sup>25</sup>, der anders als die säkularer Form der Auseinandersetzung, die zu keiner Entscheidung gelangt, Zweifel beseitigt und Trost bewirkt. Er versucht, den

<sup>22</sup> Die Verwendung des Vornamens bezieht sich im weiteren auf die textimmanente Figur.

t, dessen szenischer Rahmen ein die Bewegung des Gehens in die des Wortes eröffnendes Philosophenpaar unter Pinien und Zypressen zeigt, zugleich in Schwere zu halten zwischen der Augenblickshaftigkeit einer mündlichen Situation und der Kompendienhaftigkeit einer schriftlichen Kunstform.<sup>24</sup> So wie *disputatio* – mit der Hinwendung der beiden Gesprächspartner sowohl zueinander wie zu den „Dialogus“ als ganzer die Spannung zwischen der sich authentisch gebenden Aufzeichnung eines spezifischen Falles und der Exemplarität des Falles für das Problem der *consolatio* schlechthin (*hoc uno cetera continentium officia continentur*; 1, 12). Manetti verzichtet dementsprechend auf eine *descriptio* des frühverstorbenen Sohnes und der vielleicht auf diesen gerichteten Hoffnungen und Erwartungen ebenso wie auf eine Darstellung des eigenen Schmerzes, von der die monologischen, dialogischen oder diatribischen Beschriften der vergangenen Jahrhunderte oft ihren Ausgangs- und beständigen Bezugspunkt nahmen. Der *dolor*, der der *consolatio*, der Milderung, Verschiebung, Aufhebung bedarf, existiert bei ihm nur als *factum brutum*. Das Vorwort der italienischen Fassung von 1439 erwähnt zwar die *afezione paterna* (S. 4) und die unvergleichliche *molestia* durch den Verlust, doch ebenso die *materia si leggittima e si degna* (ebd.), also das sowohl rhetorisch wie philosophisch bedeutende Thema, das *con molte varie ragioni e esempli di poeti e di filosofi* behandelt sei (S. 3). Das Augenmerk richtet sich damit auf die argumentative Ordnung der *ragioni e esempli*.

Bereits der Beginn des Gesprächs steckt das Thema ab. Angelos auf einem klassisch-terenzianischen beruhende Vortragshaltung, daß dem Gebildeten der Schmerz nichts wirklich Überraschendes und Neues sei, da für ihn alles, was dem Menschen zustossen kann, bereits im Geist vorhersehbar (*premeditatus*) sei, erwidert Giannozzo mit anderen Terenz-Stellen, die betonen, wie leicht es für Gesunde sei, Kranken Ratschläge zu erteilen, daß aber der Schmerz weniger Ausdruck der Unreflektiertheit als der Menschlichkeit sei.<sup>25</sup> Als zentraler Konflikt zeichnet *alienum puto* (I, 9, Terenz, Heaut. Tim. I, 1, 25).<sup>26</sup> Als zentraler Konflikt zeichnet sich damit die Frage nach der Natur- und Wesenhaftigkeit der Trauer ab (in der Perspektive Angelos: *Tu dolere ex liberorum amissione parentibus naturale esse dicis. Ego vero totum hoc opinionis, non nature malum esse pre me fero*; I, 11).

<sup>24</sup> Auch die Ergänzungen in der italienischen Fassung erweisen in den verwendeten Anmerkungen das Interesse, die Vorstellung der dialogischen Präsenz nicht zu zerstören (z.B. III, 27b–d). Zu den zahlreichen von Manetti benutzten Quellen Alfonso de Petris: „Dialogus consolatorius“ di G. Manetti e le sue fonti. In: *Giornale storico della letteratura italiana* 154 (1977), S. 76–106 und de Petris (Ausg.), S. XXVI–LIII.

<sup>25</sup> Vgl. von Moos (s. Anm. 5), Bd. 3, S. 50 (T 219), der Hugo Eterianus mit dem Satz zitiert: *Homo sum, non possum non tristari*.

<sup>24</sup> Auch die Ergänzungen in der italienischen Fassung erweisen in den verwendeten Anmerkungen, dass die italienische Präsenz nicht zu zerstören ist.

denominen das Interesse, die Vorstellung der atalogischen Quellen Alfonso de Petris; z.B. III, 27b-d). Zu den zahlreichen von Manetti benutzten Quellen Alfonso de Petris (z.B. III, 27b-d). Zu den zahlreichen von Manetti benutzten Quellen Alfonso de Petris (z.B. III, 27b-d).

II. "Dialogus consolatorius" di G. Manetti e le sue fonti. In: *Giornale storico della letteratura italiana*. - Padova (Augs.) S. XXVI-LII.

<sup>25</sup> Vgl. von Moos (s. Anm. 5), Bd. 3, S. 50 (T 219), der Hugo Eterianus mit dem Satz zitiert: *Homo cum non possum non trisitari*.



Giannozzo verdeutlicht in seiner systematischen Antwort mit einem Verweis auf die Kontroverse zwischen Stoikern und Peripatetikern die philosophiegeschichtlichen Implikationen der verschiedenen Positionen und bekennt sich zur peripatetischen Haltung als der dem menschlichen Leben adäquateren.<sup>26</sup> Er entgegnet Schritt für Schritt, teilweise unter Bezug auf die gleichen Quellen, auf die Argumente und Beispiele Angelos, ausgehend von einer Definition des Menschen als *animal sociale et civile risassue capaxem, ad agendum et intelligendum naturum, tanquam quendam moralem deum* (III, 5). Die Natur dieses *animal sociale et civile* realisierte sich nicht in jedem einzelnen auf gleiche Weise, und so wie es Menschen gegeben habe, die niemals lachten, so gebe es Randvölker, die vom Typus höherer *humanitas* abwichen und dementsprechend Todesfälle eher mit Freude als Klage aufnehmen. Diese entwicklungsgeschichtliche Sicht auf den Menschen verkehrt zugleich die Argumentation Senecas, der die Empfindlichkeit gegenüber Verlustserfahrungen auf einer niedrigeren zivilisatorischen Stufe angeordnet hatte,<sup>27</sup> und bestimmt Trauer als Ausdruck eines sowohl

quam viros, magis barbaros quam placidae erudiataeque gentis homines, magis indoctos quam doctos eadem orbis uulnerat.

•

<sup>28</sup> Das erkläre das unterschiedliche Trauerverhalten von Kindern, die sich eben erst auf dem Weg zur vollen Einsicht (und damit zur vollen Entfaltung menschlicher Natur) befinden (III, 18).

fänden (III, 18).

*tempus eneruat.*



sieht. Für ihn ist es gerade die dem Menschen mögliche Reflexion, die ein Phänomen wie die spezifisch humane Trauer hervorbringt.<sup>30</sup> Wenn Fortpflanzung ebenso wie Aufzucht und Erhaltung (*conservatio*) von Kindern bei den Menschen als natürlich zu gelten haben, was auch Seneca zugestehen müßte, so nicht nur im Sinne der gewissermaßen tierischen Natur des Menschen, sondern im nun peripatetischen Sinne der Fähigkeit zu bewußter Zukunftsgestaltung: die Eltern leben nach ihrem Tod in den Kindern fort und, darum wissend, anders als die Tiere bewußt Zukunft gestaltend (III, 30), lieben sie diese ebenso wie sich selbst: *Parentes amant natos quasi suum quiddam existentes [...] ut se ipsos* (III, 31; Aristoteles, Eth. Nic. VIII, 14 1161b 19–28).

Giannozzo vertritt somit kein Verharren im wütenden Schmerz,<sup>31</sup> aber ein Recht auf Trauer als Teil, ja Spezifikum menschlicher Existenz. Er konzipiert Trauer als Phänomen, das nicht dumpfen Trieben, sondern menschlicher Einsichtsfähigkeit zugeordnet ist, das der Ratio zugänglich, aber nicht bis ins letzte von ihr kontrollierbar ist, das als ein Anthropologikum zwar durch ein philosophisches ‚Vorlaufen‘ in den Tod abgeschwächt, aber nicht grundsätzlich aufgehoben werden kann (III, 36). Er kehrt, indem er lebensweltliche oder intersubjektive Erfahrungen zugrunde legt, das Verhältnis von Natur und Moral gegenüber der Stoa um und demonstriert mit philosophischen Argumenten, daß philosophische Argumente, die auf einem normativen Konzept des Menschen beruhen und auf eine abstrakte Affektkontrolle zielen, sich von common-sense-Erfahrungen entfernen und damit gerade dort, wo sie wie in der *consolatio* lebensweltliche Bezüge aufbauen sollen, widersprüchlich bleiben. Das zielt weniger auf eine dezidierte Kritik an den Trostidialogen eines Seneca oder eines Cicero denn auf eine Verschiebung der Perspektive. Die älteren Texte interessieren nun primär als Bezeugungen einer Erfahrung, also im Hinblick auf das initiale affektive Ereignis, das sie aufzuheben trachten. In diesem Sinne wird Cicero (dessen Trosttheorie von der aristotelischen Argumentation mitbetroffen ist) als Beispiel zitiert für einen Trauenden, der angesichts des Todes seiner Tochter Tullia verschiedene Versuche des Selbstrostes unternommen habe (III, 104–107), und werden Marcia und Helvia als Beispiele zitiert für Unglücksfälle (*tanta molestia*), deren Größe aus der Existenz der beiden ausgefallenen seneca'schen Trostschriften hervorgehe. In den Brennpunkt rücken anstelle der Modi des Trostes die Modi der Erfahrung.

<sup>30</sup> Die Neuheit des Gedankens zeigt sich wohl daran, daß Giannozzo an anderer Stelle durchaus dem traditionellen Gegensatz von Tieftätigkeit des Affekts und Zügelung durch die Vernunft folgt: *caro [...] nostra parumper lamentatur, ratio vero, humane carni predominantis, ut decet, gratias Deo habendas hortatur et monet* (III, 27).

<sup>31</sup> Vgl. Ciceros Kritik an den *varia et detestabilia genera iugendi: paedores, muliebres lacerationes genarum, pectoris feminum capitis percussiones* (Tusculanae disputationes III, 26, 62).

Dementsprechend mustert Giannozzo die von Angelo angeführten Beispiele (vor allem aus der römischen Geschichte) für vorbildhaft ‚stoische‘ Standhaftigkeit des Gemüts<sup>32</sup> vor allem auf ihre Repräsentativität und auf die in ihnen verkörperte Erfahrung und kommt dabei zu teilweise diametral entgegengesetzten Interpretationen. Er findet im heroischen Verhalten rituelle Formen schmerzhafter Verbundenheit von Eltern und Kindern, aber auch ruhmstüchtige öffentliche Inszenierungen von (angeblicher) Seelengröße.<sup>33</sup> Er sucht keine Erleichterung der Trauer durch Aufzählung von Personen, die sie ausgehalten haben, wie Cicero geraten hatte, sondern die Bestätigung der Naturhaftigkeit der Trauer, letztlich die Bestätigung der eigenen Geschichte, beginnend mit dem Kreter Minos, der griechischen und römischen Geschichte, beginnend mit dem Kreter Minos, gelten logischerweise der Anerkennung, nicht der Relativierung der eigenen Erfahrung, sie illustrieren Fälle nicht unbedingt exzessiver, aber ‚gelebter Trauer‘.

Giannozzos Position, überlegen als diejenige des Nachrechners, der sich gegen ein als statisch gekennzeichnetes, der Lebenserfahrung widersprechendes Konzept wendet, wird im weiteren nicht mehr direkt zur Diskussion gestellt. Der Prior Niccolò, der die Entscheidung treffen soll, bezieht sich in seiner Rede nur auf das Ausgangsproblem, das ihm Gherardino Acciaoli vorgetragen hat, nicht auf die Ausführungen Angelos und Giannozzos, die er nicht miterlebt hat. In der Absicht, die *catolicas sanctorum hominum sententias* (V, 2) darzulegen, bestimmt er als theologische Ausgangsbasis (*rationes*) mit Paulus den Tod als durch den Sündenfall begründetes *malum* der menschlichen Natur und damit auch den Tod von Kindern als spezielles *malum* für die Eltern. Doch verbindet er diese Definition nicht explizit mit der zur Diskussion stehenden Frage, ob die Trauer ein Übel der Natur oder der Vorstellung sei. Anstelle weiter zu argumentieren, nennt er vielmehr unzählige Beispiele von Moses über Christus bis Bernhart von Clairvaux, die, nun aus kirchengeschichtlicher Sicht, an die von Gian-

<sup>32</sup> Vgl. von Moos (Anm. 5), Bd. 3, S. 287–297 (T 1345–1396): *Exempla der Gefäßtheit oder Geduld*.

<sup>33</sup> Bezeichnung ist die in der italienischen Übersetzung hinzugefügte Auseinandersetzung mit dem Beispiel des athenischen Gesetzgebers Solon (Valerius Maximus, „Facta et dicta“, VII, 2 ext. 2), der einen betretenen Freund auf die Burg führte, von dort auf die Stadt blickten ließ und dabei daran erinnerte, wieviel Leid sich durch die Zeiten hindurch unter diesen Dächern abgespielt und wie wenig singulär sich demgegenüber der eigene Schmerz ausnehme. Während Angelo (II, 15) in Einklang mit der Tradition die konsolatorische Wirkung in der Relativierung der Trauer herausstellt, gibt Giannozzo dem Beispiel eine ganz andere Wendung (III, 27b–d). Er fragt, ob es denn wirklich vorstellbar sei, daß jemand so hartherzig sei (*di natura durissimo*), daß er eine solche Anhäufung von Leid tatsächlich trockenen Auges ansehen könnte: *Certamente no!*

<sup>34</sup> Tusculanae disputationes IV, 29, 63: *est autem utilis ad persuadendum ea quae acciderint ferri et posse et oportere enumeratio eorum qui intulerunt*.



nozzo herangezogenen zur ‚gelebten Trauer‘ anschließen – und die in eine Bestätigung des Trauerschmerzes als *malum* der Natur münden.<sup>35</sup>

Der Prior Niccolò erscheint hier als Instanz, mit der Manetti die Autorität seines Dialog-Ichs ins Geistliche verlängert und nobilitiert, ohne sich aber auf eine theologische Diskussion einzulassen. Der Streit wird nicht mit Hilfe philosophischer oder theologischer Argumente, sondern mit Hilfe sakrosankter Exempel entschieden, die, scheinbar ohne Kennnis von Giannozzos Ausführungen, diese zugleich als wahrhaftig erweisen. Er wird nicht durch Überführung einer ‚unzureichenden‘ weltlichen in eine geistliche Perspektive gelöst, sondern durch einen empiristischen Blick auf Beispiele aus Geschichte und Gegenwart, dessen Fokus sich auf das Initialerlebnis der Trauer, nicht auf deren Ablauf richtet. Auch Angelos Versuch, an sich selbst, als einem Vater, der drei Kinder verlor, die historischen Beispiele für standhafte Verlustbewältigung zu konkretisieren (II, 32), dient Giannozzo nur zu der Erkenntnis, daß die Standhaftigkeit die Betroffenheit voraussetze (III, 56f.).<sup>36</sup>

So ist mit den Exempla, in denen spätere Zeiten nur witzlos-umoriginelle „monuments of the enthusiasm of that age for classic erudition“ sahen,<sup>37</sup> ein Kompendium historischer Typen der Verlusterfahrung angelegt, das über eine initiale Gegenwartserfahrung, also den Schmerz Giannozzos um seinen verstorbenen Sohn, hinausweist, diese gleichwohl präsent hält: am Ende des Dialogs, nachdem Angelo abschließend die Trauer Giannozzos anerkannt, dem Freund aber ein *desiderium modeste* (VI, 2) und eine demütige Wendung zu Gott empfohlen hat, brechen diesem die in der Anspannung des Zuhörens lange zurückgehaltenen Tränen hervor,<sup>38</sup> und erst als der *naturalis humane fragilitatis*

*imperius* (VI, 9) zur Ruhe gekommen ist, kann er in den Gebeten seiner Dankbarkeit gegenüber Gott Ausdruck verleihen. Der Dialog mündet also in ein Moment der Katharsis, in eine Überwindung von Giannozzos „Karftheit“, in den Umschlag in einen anderen, absoluten Dialog, der aber jenseits des am Abend vor dem Ostersonntag in der Abtei Certosa beendeten Gesprächs liegt. Doch stehen die betrenden Tränen, deren Wichtigkeit schon Augustinus hervorgehoben hatte, hier weniger als Zeichen für eine sich andeutende Bewältigung und einen psychischen Prozeß<sup>39</sup> denn als Zeichen für die durch den spezifisch großphasierten Dialogverlauf aufgebaute Spannung. Die konsolatorische Wirkung ergibt sich in dem als Selbststolz inszenierten „Dialogus“ nicht aus einer sukzessiven Überzeugungskraft konsolatorischer Argumente, sondern aus dem Widerstand gegen eine stoisch-negative Einschätzung der menschlichen Affekte, nicht aus der Relativierung, sondern aus der Anerkennung der Trauer als eines naturhaften Phänomens. Manetti benutzt also wie Johannes von Tepl oder Coluccio Salutati vor ihm die stoische Position zur schärferen Konturierung des spezifisch anthropologischen Charakters der Trauer, konkret: zur Umwertung der menschlichen Natur. Er begreift mit Augustinus, gegen Cicero und Seneca Trauer nicht als Aspekt der niederen, animalischen (oder im christlichen Sinne: der gefallenen), sondern der höheren, vernunftbegabten Natur, und vermeidet gleichzeitig den Konflikt zwischen einer säkularen Rehabilitation der Trauer und der christlichen Erlösungseröffnung, indem er die entscheidende Rede den Prior Niccolò halten und die szenische Abfolge verschiedener Kommunikationssituationen ins Gebet münden läßt.<sup>40</sup> Doch bleibt eine ‚Anthropologisierung‘ der Perspektive, später radikalisiert in Mantegnas kühnem Bild der Klage um den Leichnam Christi (Mailand, Brera), unverkennbar: wenn Niccolò sich am Ende seiner Beispielsreihe auf Christus, *humani generis salvator*, bezieht, so nicht, um die Erlösungstatsache herauszustellen, sondern um in einer letzten Klimax der Trauererfahrung darauf hinzuweisen, daß Christus selbst angesichts des toten, von seinen

<sup>35</sup> *Exempla iusti doloris* bei von Moos (Anm. 5), Bd. 3, S. 96–106 (T 454–505).

<sup>36</sup> Dementsprechend wird das oben in Zusammenhang mit Albertis Dialogen „Della Famiglia“ erwähnte Anaxagoras-Beispiel, das auch Angelo anführt (*preclara vox et vero philosopho digno*, II, 24), von Giannozzo dahingehend gekontext, daß zwar Philosophen wie Anaxagoras und Xenophon zu loben seien, die im Bewußtsein menschlicher Sterblichkeit dem Tod ihrer Söhne standhaft begegneten, daß aber das Lob durchaus größer sei, wenn sie erst den Verlust beklagt hätten, bevor sie die Fassung wiederfanden, wenn sie wie Menschen, nicht wie Steine gehandelt hätten (III, 37).

<sup>37</sup> John Addington Symonds: *Renaissance in Italy*. Vol. 1 [zuerst 1875/77]. New York 1935, S. 417. Manetti hat an einzelnen Stellen in der italienischen Fassung weitere Exempel hinzugefügt. Zur Bedeutung solcher Sammlungen bei den Humanisten vgl. Leon Batista Alberti. *Della tranquillità dell'animo* III (In: *Opere volgari*. Per la più parte inedite e tratte dagli autografi, annotate e illustrate dal Anicio Bonucci. Bd. 1. Florenz 1843, S. 93): „*Nihil dictum quin prius dictum*“. *E veggonsi queste cose litterali e usurate da tanti, e in tanti loro scritti adoperate e disseminate, che oggi a chi voglia ragionare resta altro nulla che solo raccogliere e assortire, e poi accoppiarle insieme con qualche varietà degli altri e adattezza dell'opera sua*.

<sup>38</sup> Dialogus VI, 8: *Hec ergo et cetera humisodi cum prionori in terram vultu summa attentione antistitem graviter dissentem, autissem, lacrimas, vix hactenus retentas, ul-*

*terius continere non potui, que idcirco oculis affluentius oboriebantur, quod diutius emanare conatus magna difficultate intercluseram*.

<sup>39</sup> Von einer Wiedergeburt des „entire process of grieving“, wie McClure (Anm. 10), S. 102, meint, kann kaum die Rede sein.

<sup>40</sup> Zur Spannung augustinischer und stoischer Traditionen William J. Bouwsma: *The Two Faces of Humanism. Stoicism and Augustinianism in Renaissance Thought*. In: Heiko A. Oberman with Thomas A. Brady, Jr. (ed.): *Itinerarium italicum*. Leiden 1975 (Stut. Italian Renaissance and Reform. The Mirror of Its European Transformations). Leiden 1975 (Stut. in Medieval and Reformation Thought 14), S. 3–60; vgl. auch von Moos (Anm. 5), Bd. 1, S. 67f. (C 147f.), der „de civitate dei“ zitiert (XIX, 8: „Wer solche Betrübnis über den Tod von Freunden) verhindern will, verhindere doch auch, wenn er kann, die freundschaftlichen Gespräche, unersage oder unterdrücke alle freundschaftlichen Gefühle und zerleiße in roher Unempfindlichkeit alle Bande menschlicher Zusammengehörigkeit“).



Schwestern Maria und Martha beweinten Lazarus, *ut homo*, die Tränen nicht habe zurückhalten können.<sup>41</sup>

Manetti kann damit, indem er zentrale heilsgeschichtliche Szenen als Exempel humaner Trauererfahrung liest, ansatzweise jenes phylo- und ontogenetische Entstehungsmodell für die menschliche Trauer vertreten, das in der modernen Psychologie und Anthropologie geläufig geworden ist.<sup>42</sup> Er erfaßt allerdings in seinem Versuch, den Menschen, also hier den auf gemeinschaftliches und politisches Handeln verpflichteten (Florentiner) Bürger, in einer nicht affektdominierten, aber auch nicht affektbeschränkten *vita activa* zu denken, nur den Aspekt der ‚Rehabilitierung der Trauer‘, läßt das Problem der je neuen Bestimmung des Verhältnisses zwischen der Annahme des Affekts und dessen Kontrolle offen. Er liefert somit trotz eines zunächst systematisch scheinenden Ansatzes weder eine neue argumentative Basis für die moralphilosophische Beurteilung der Trauer noch ein Modell für die pragmatische Ausbalancierung von Trauer und Trost. Dem, wie auch immer die historischen Gespräche in Certosa zu denken sind, der „Dialogus“ bietet keine Annäherung an die mündliche Situation, benutzt diese nur als Grundstruktur zur Herstellung von Authentizität. Mit der Abstrak-

41 Dialogus V, 98: *Christus insuper, humani generis salvator, Marie et Marie fleitibus de-  
functum fratrem suum deplorantium misericordia motus, lacrimas ut homo continere  
non potuit. Aufälligerweise wird der Name des Lazarus nicht genannt (weshalb in der  
Ausg. von de Petris, S. 206, der Nachweis der Stelle fehlt) und ist die Bibelstelle (Io 11,  
33–35: *lesus ergo in vidi cum plorantem et Iudeos qui venerant cum ea plorantes*)  
*fremut spiritum et turbavit se ipsum ut dixit ubi posuists euni dicunt ei Domine veni et  
videt et lacrimatus est Iesus*) dahingehend verändert, daß Christus nicht aufgrund des  
Todes selbst, sondern aufgrund der compassio mit den Schwestern bewegt ist (Ss. a. von  
Moos [Anm. 5], Bd. 3, S. 105 [T 495]). Maeretti steht mit seiner Auslegung der Lazarus-  
Szene zwar nicht ganz isoliert (vgl. Boncompagni, *Rhetorica antiqua*, München, BSB,  
Clm 23.499, f. 15<sup>va</sup>: *lacrimatus est Ihesus super mortem Lazari, Marie Magdalene, Ma-  
rie Iacobi* [folgen weitere Beispiele: Rachel, Salomon u.a.]). *Multi etiam sancti patres  
lacrimas super mortuis produxisse leguntur. Ceterum pauci vel nulli [...] fuerunt qui si-  
per funeribus deplorandis non produxissent aliquando lacrimas pietatis set modum in-  
plan[c]i[um] habebant*), doch wurde die Szene in der Regel höchstens im Sinne einer  
mäßigen Trauer interpretiert (vgl. Geiler von Kaysersberg, „Trostspiegel“ [nach Geison,  
der Vorläufer bis zurück zu Cyprian besitzt], unter der Überschrift, *Noli flere. Nit  
weyn*: *Ich antwort züm ersten* / *Das Christus unser herr nit beweyn hat den tod Lazari*  
*! Aber das er yn solt wyder uffwecken zü disem ellenden unseligen leben. Ich sprich  
damoch das es yn natürlich ist / unbescheydenlich weynen / aber bescheydenlich wey-  
nen / und das zymt sich / als her nach berürt wirt / sol sich eyn mensch hüten / vor zü vil  
und unvermüßigen weynen* [Sämtliche Werke, 1. Tl.: Die deutschen Schriften, 1. Bd.  
Hg. von Gerhard Bauer, Berlin, New York 1989, S. 208]); zu den drei biblischen Sze-  
nen, in den Jesus weint, und ihrer Exegese von Moos (Anm. 5), Bd. 3, S. 99–105  
(T 476–493), und Proška Zombory-Nagy: *Les larmes du Christ dans l'exégèse  
médiévale*. In: *Médiévalus* 27 (1994), S. 37–49.*

42 Vgl. Bolwby (Anm. 6).

*Humanistische Trostdialoge des 15. Jahrhunderts*

### III.

Einen anderen Typus repräsentiert der 1453 entstandene Dialog „An mortui sint Iugendi an non“ des Franziskaneerhumanisten Guillelmus Savonensis (Lautius Guillelmus Travetsagni de Savona), der punktuell die Konsolationsdiskussion auch über die Alpen nach Norden trug. Sein Anlaß war der Tod des noch jungen Wiener Magisters Johannes Schwarz (\* 1. März 1453), der dessen Jugend- und Studienfreund Wolfgang Winthager an den Rand der Verzweiflung brachte. Die beiden hatten zur gleichen Zeit im Stift Klosterneuburg das Ordenskleid der Augustiner-Chorherren erhalten, hatten sich zur gleichen Zeit (1443) an der Wiener Universität eingeschrieben, hatten 1446 das Baccalaureat und 1449 Lizentiat und Magisterexamen der freien Künste abgelegt, hatten einige Jahre lang Vorlesungen über Mathematik gehalten und 1451 gemeinsam ein Jurastudium begonnen.<sup>48</sup> Savonensis, der in diesen Jahren in Wien lehrte und der Nachwelt vor allem durch einen „Modus epistolandi“ bekannt geblieben ist,<sup>49</sup> versuchte den seines Lebensgefährten beraubten Winthager brieflich und mündlich zu trösten, und verfaßte auf dessen Bitzen einen (am 25. Juni 1453 in Wien abgeschlossenen) Dialog, der Winthager selbst wiederum als Abschlußtext in einem von seiner Hand stammenden, humanistisch geprägten Codex mit den sechs Komödien des Terenz (sammt Kommentaren, Vita etc.) eintrug.<sup>48</sup> Wie Manettis „Dialogus“ erscheint auch „An mortui“ als Aufzeichnung von sich über drei Tage verteilenden Gesprächen, an denen neben Savonensis und Winthager vor allem der bekannte, ebenfalls an der Wiener Universität lehrende Astronom und Humanist Georg Peuerbach und – in kleineren Auftritten – der Magister Johan-

<sup>43</sup> Bertold Černik: Die Anfänge des Humanismus im Chorherrenstift Klosterneuburg. In: *Österreichische Klosterneuburg* 1 (1908) S. 59–94. Hier S. 61f.

<sup>44</sup> Zu Leben und Werk José Ruyschaert: Lorenzo Gualtero, *Traversagni de Savone. Jahrbuch des Stiftes Klosterneuburg* 1 (1906), S. 39–74; *Index* 1906, S. 10–11.

<sup>45</sup> *Klosterneuburg, Stiftsbibliothek*, cod. A 743, f. 298<sup>r</sup>–311<sup>r</sup> (der Trostbrief des Savonensis an Winthager vom 10. März direkt vorangehend auf f. 292<sup>r</sup>–293<sup>v</sup>, ed. Černík [Ann. 43], S. 87–91). Edition des Dialogs bei Kienig (Ann. 14), Anhang VI. Ich benutze im folgenden den im Dialog gebrauchten Namen: den Herkunftsnamen in Hinblick auf den Autor, den Vornamen in Hinblick auf den Dialogsprecher.



nes de Brechayn sowie ein weiterer Freund (Oswald) teilhaben. Anders als bei Manetti aber handelt es sich hier tatsächlich um einen kleinteiligen Dialog, der mit den Unmittelbarkeiten einer ‚face-to-face-Kommunikation‘, mit raschen Sprechwechseln, Fragen, Einwüfen, Unstimmigkeiten und Verständigungsproblemen, arbeitet, der Ansätze dramatischer Inszenierung zeigt: Wolfgang wird von Oswald im Selbstgespräch überrascht (f. 301<sup>v</sup>) und platzt seinerseits genau in dem Augenblick in die (von ihm teilweise heimlich mitangehörte) Konversation zwischen Guilhelmus und Georg, in dem sein Ausbleiben verwundert konstatiert wird (f. 304<sup>r</sup>), seine Unterhaltung mit Johannes wiederum findet während des Abendessens statt und nimmt auf die Appetitlosigkeit des Trauenden Bezug (f. 301<sup>v</sup>). Generell folgt die Aufteilung der Reden auf die verschiedenen Gesprächspartner nicht so sehr scholastischen Mustern des Lehrgesprächs als der humanistischen Idee einer unter Freunden stattfindenden dialogischen Schicksalsbewältigung und gehorcht die klassische Gliederung in fünf Szenen dem Prinzip der Verlebendigung.<sup>46</sup>

Ungewöhnlich, auch im Blick auf die renaissancehumanistischen Trostschriften, ist der Dialog „An mortui“ zumindest teilweise auch in seinem argumentativen Ablauf. Er setzt mit einem vor dem Hintergrund der (Wiener) Universitäts-szenierte situierten Gespräch ein, in dem Wolfgang, betroffen durch den Doppelschlag der kurz aufeinanderfolgenden Todesfälle der Mutter und des Freundes, seinem Rhetoriklehrer Guilhelmus sein Unglück klagt. Guilhelmus, zunächst nur auf den Tod der Mutter bezugnehmend, relativiert den Schmerz im Blick auf das Elend der Welt, empfiehlt einen *equus animus* und erinnert an die den Affekt kontrollierbar machende *vis rationis* – und hat damit schnellen Erfolg: Wolfgang ist fürs Erste getösiet (*nescio quomodo tam caute a me subtraxeris quod nemo subtrahere potuit [...] in te reperio mearum angustiarum refugium*, f. 300<sup>v</sup>) und erhofft sich für den nächsten Tag eine Fortsetzung des Gesprächs. Diese ergibt sich allerdings nicht bruchlos, denn Savonensis läßt den zweiten Tag mit einer anderen Personenkonstellation beginnen: in der Unterhaltung mit Georg (Peuerbach) rekapituliert Guilhelmus die Situation und gelangt zur generellen Frage nach dem Umgang mit den Affekten. Beide sprechen sich gegen eine als grausam und unmenschlich eingestufte totale Affektunterdrückung aus, wobei Guilhelmus das Lazarus-Beispiel zitiert und Georg auf unterschiedliche Menschentypen mit unterschiedlichem Affektverhalten und auf den

nicht verhinderbaren Einfluß der Gestirne verweist (f. 303<sup>v</sup>).<sup>47</sup> Das übereinstimmende Fazit, daß Stimmungswechsel, wenn sie sich in Grenzen hielten, durchaus dem Menschen angemessen seien, weil sie der Wechselhaftigkeit der Natur selbst entsprächen (*non esse inconueniens hominem aliquando trisari aliquando gaudere dummodo ut aisi nihil nimis amplectatur*, f. 304<sup>r</sup>), ist zugleich indirekte Antwort auf die Situation Wolfgang, der in diesem Moment, offensichtlich schon länger zuhörend, erscheint und bereit ist, durch die eigene Reflexion und die vernommenen Reden gestärkt, die Diskussion mit Guilhelmus argumentativ neu aufzunehmen, deren rasches Ergebnis vom Vortrag er doch als vor-schnell empfand.<sup>48</sup> Der Dialog geht damit in ein Streitgespräch über die Berechtigung der Trauer über, als dessen Schiedsrichter Georg bestellt wird.

Ansatzpunkt ist die schon am Vortrag aufgeworfene Frage, inwieweit es in der Macht des ‚Kranken‘ stünde, durch *voluntas* und *ratio* den Schmerz zu mildern. Guilhelmus argumentiert mit Seneca, daß über das beste Heilmittel, die Kraft der Reflexion, der ‚Kranke‘ selbst verfüge, und stellt etwas schematisch die aus „De remediis fortiorum“ stammende Frage, ob Wolfgang das verlorene *alter ego* zu einem solchen gemacht oder als solches gefunden habe.<sup>49</sup> Wolfgang be-

<sup>46</sup> Erkennbar etwa daran, daß die Dialoge zwischen Savonensis und Winthager (I) bzw. Savonensis, Winthager und Peuerbach (IV, V), die argumentativ und quantitativ (156 von 181 Redebeiträgen) das Hauptgewicht tragen, unterbrochen sind durch die kurzen Auftritte von Oswald und Johannes, die eher der Konkretisierung des situativen Kontexts dienen.

<sup>47</sup> f. 303<sup>v</sup> (Guil.): *nullatenus commoueri ob aduersos casus aliqui sunt qui existunt siluestris hominis esse officium et nature humane et pietatis uacui; alij felices homines dicunt eos qui non commouentur nec perturbantur; [...] hij philosophi dum beatum urum in hoc mundo describere uoluerunt et illum heroticum arbitrat sunt crudeles michi utendur. Quod si sapientie auctoritas eos defendere potest plus michi libet exempla Christiani secuti qui cepit omnia modeste facere et docere quam philosophorum doctrina. Is enim propter amicum Lazarum defunctum lacrimatus est et in senectutem infundentibus non lugent et hisdem tristantibus non tristantur dum hec omnia modeste fiant. Nam et testati sunt quamplurimi tum sapientes tum eciam et sancti uiri; f. 303<sup>v</sup>–304<sup>r</sup> (Georg): *Solum autem id attingam quod generaliter ex naturali cursu nobis insitum scio. Nouimus enim non solum complexionem hanc naturam caducam alios magis aliosque minus passionibus obligasse sed eciam influencias celestes multum concurrere in quampluribus mortalium passionibus. Quare cum toi tantique sint que nos passionibus et turpibus obnoxios reddant impossibile quodammodo michi uidetur hij omnino carere posse. Ex hoc autem libet magis hoc animaduertere quod nec elementa semper eodem modo se habent nec elementata uite orpata; tempus insuper in vere in estate in autumnopino et hyeme distributum est. Sol lunaque eclipsim quandoque patiuntur; quare si ista quoniam perpetua quedam sunt quedam uero minus firma sed tamen nobis ualidiora uidentur continuo mutari et mutationibus obnoxia quis nisi insaniens hos dure interpretabitur qui uel parentum uel amicorum uel fratrum uel filiorum reliqua sileant mortem erumpantque deflent qui eorum uita et felicitate gaudent dum tamen hec omnia modeste faciant.**

<sup>48</sup> f. 304<sup>v</sup>: *nunc autem et magis munius cogitatione mea et ex hijs que nobis loquentibus*

*audui scitis paratus rationibus tecum decertare.*

<sup>49</sup> f. 305<sup>v</sup>: *Illum aut feceras aut reppereras; quod si feceras alium tibi instituas si reppereras alium repperere potis es; De remedijs (ed. Rossbach) XVI (107, 24–108, 2): urum*



zeichnet den Freund als Geschenk Gottes und erhält zur Antwort das bekannte Hiob-Zitat *Dominus dedit dominus abstulit sicut domino placuit ita factum est; per omnia igitur sit benedictus* (f. 305<sup>v</sup>; Job 1, 21). Er verfällt daraufhin in eine bewege, an die Mitbrüder und Doktoren der Wiener Universität gerichtete *lamentatio* und gleichzeitige *laudatio*:

O me miserum qui tam amisi unum tam dulcissimum socium tam salubrem consiliarium tam doctum tam benignum tam suavem! Nam quid ego commemorem quam patienter mecum vixerit et quam faciliter omnes mei molestias tolerando superavit. Profecto is exiit agnus innocens immaculatus. Is deo carus hominibus acceptus cunctis gratus. O fratres mei o doctores huius alme universitatis plangite mecum et mecum tristimini qui talem tantumque unum amiserimus! O dulcissime mi Johannes nunquid sicut in omnibus michi socius et assidus fuisi me comitem itineris tui ut haberes non equum fuit? Ah me miserum in tot erumpnis relictum quem cotidiana mortalium miseria opprimere et turbare habet! Quid tibi in me displicuit quo me comitem recusares? Nunquid quia eadem pati non poteram que paciebaris? Sed certe illa non minus quam tu sustinens sentiebam. Quid ergo? Quia non tecum venire volebam? Imo illud maxime deprecatus sum. Quid? Forte quia tanta te puritate nitentem sequi non poteram? Ac saltem aut expectassem paulisper ut errata mea lacrimis diluissem ac si tanta tibi fuit auditas celi repetendi me illic tecum perdixisses pro me unum impetratus. Non enim existimo quod cum tanta puritate niteres cumque utam tuam tam diligenter ab omni corruptione impollutam seruasses quia maxima queque in conspectum altissimi obtinere potuisses. (f. 305<sup>v</sup>–306<sup>r</sup>)

Als Guillelmus einen weiteren Gemeinplatz (die Menschen wüßten nicht um den genauen Zeitpunkt des ihnen von Gott zugedachten Lebensendes) vorbringt, verweist Wolfgang ihn auf seine eigenen früheren Worte zu Georg: es wäre nicht menschlich, sondern tierisch, durch schicksalshafte Widrigkeiten nicht bewegt zu werden (f. 306<sup>r</sup>), und schmettert einen Versuch der Relativierung in trotziger Emphase ab: *Nunquam satis illum deplorare potero a quo tanta humanitatis opera suscepi et suscepturus eram* (ebd.). Versöhnlicher wird die Stimmung erst, nachdem Guillelmus die Diskussion auf das Thema des Seelenheils des Verstorbene geführt hat: man ist sich einig über das makellose Leben und den gut christlichen Tod des Johannes Schwarz, und Georg kann es schließlich für überflüssig halten, einen Schiedsspruch zwischen den Streitenden zu fällen. Auch die Fortsetzung des Dialogs am dritten Tag (V) bringt keine neuen Meinungsverschiedenheiten, nur von Wolfgangs Seite das ausdrückliche Eingeständnis, daß der Freund durch seinen Tod aus der *lacrinarum vallis* erlöst sei, und von Guillelmus' Seite die theologische Differenzierung in *boni, mali* und *neutrale*, die

*inveneras bonam, an feceras? si inveneras, habere te posse ex hoc intellegas licet quod habuisti: si feceras, bene spera: res periti, salvus est artifex.*

erweisen soll, daß mit Blick auf die Heilsgeschichte kein Toter wirklich zu beklagen sei. Dem schließt sich in seinem Schlusswort auch Georg an, der den Gedanken allerdings im Sinne des „unsterblichen Ruhmes“ des Johannes Schwarz, seiner in der Universität nicht erlöschenden *memoria* und seines weiterlebenden Namens wendet: *is solus mihi uiuere uidetur et nos viuendo continue mori* (f. 310<sup>v</sup>).

Savonensis hält damit anhand der für eine eher säkulare Erfahrung einsethenden Person Peuterbachs (*Solum autem id attingam quod generaliter ex naturali cursu nobis instium scio*; f. 303<sup>v</sup>) eine Pluralität der Stimmen aufrecht, auch wenn er letztendlich in seinem Dialog zum gleichen Ergebnis kommt wie im Trostbrief an Winthager vom 10. März 1453: daß die Frage „An mortui sint lugendi an non“ negativ zu beantworten sei – insbesondere angesichts derer, die vorbildlich gelebt hätten und deren Heil außer Frage stünde.<sup>50</sup> Wenn hier die theologische Schlußperspektive des fünften Dialogs, die im ersten schon angedeutet wurde, die anthropologisch-moralphilosophische Perspektive des vierten Dialogs, die Trauer in zumindest moderater Form als Teil humaner Existenz rechtfertigte, absorbiert, so zeigt sich die christliche Differenz zwischen einer Annahme der Trauer im Blick auf das irdische Dasein und ihrer Aufhebung im Blick auf die heilsgeschichtliche Zukunft. Diese Aufhebung allerdings, zentriert auf die Person Wolfgang Winthagers, wird in zweifachem Anlauf inszeniert: der scheinbar schon nach dem ersten Gespräch wirksame Trost erweist sich als vorläufig und der Vertiefung bedürftig. Erst auf die von Guillelmus und Georg vorgenommene ausdrückliche Akzeptanz der Trauer hin verteidigt Wolfgang seinen Schmerz vehement als Eigenrecht und findet er in der Emphase der freundschaftlichen Verbindung Worte, in denen die Tradition der augustinischen Freundschaftslehre im vierten Buch der „Confessiones“ anklingt. Wiederum erst auf seine leidenschaftliche Klage hin kommt mit der *laudatio* des Freundes zugleich die Makellosigkeit des Toten und die Unangemessenheit der Trauer angesichts der Heilsgewalt zum Ausdruck. In dieser Abfolge manifestiert sich der Versuch, anhand der Figur Wolfgangs Trost als prozessuales Phänomen zu gestalten und dabei einerseits das Allgemeine des individuellen Falles zu beleuchten, andererseits dem bevorzugten Leser Winthager ein Modell des Selbsttrostes zur Verfügung zu stellen.

Der Dialog „An mortui sint lugendi an non“ behält damit eine für alle (nicht- rigoristischen) Entfaltungen des *consolatio*-Themas charakteristische Ambiva-

<sup>50</sup> Trostbrief (ed. Černík [Anm. 43], S. 90): *Scis apud priscos philosophos multum dubitatum fuisse, vitrum ne de mortuis lugendum esset, et tandem conclusum, non fore dolendum aliquomodo, maxime de his, quos uita bona precesserat, sicut de Johanne nostro testari ausim. Zum Gedanken der „Absurdität“ einer Trauer um Glückselige von Moos (Anm. 5), Bd. 3, S. 194–196 (T 904–914)*



lenz, die sich gerade am Umgang mit der stoischen Position offenbart: diese wird implizit von Guilhelmus und Georg zurückgewiesen, dann von Guilhelmus wiederum argumentativ gegen Wolfgang verwendet, ohne allerdings durchzuschlagen. Das läßt immerhin ahnen, daß der Widerstand gegen stoische Trauerabwertung, wie er zuvor schon im „Ackermann“ oder im „Dialogus consolatorius“ greifbar wird, auch in weniger ausgeprägt laikalen Kontexten ein (obschon schwächeres) Echo finden konnte. Darüber hinaus bezeugt im Dialog „An mortui“, obgleich aufs Ganze gesehen eher traditionelle konsolatorische Elemente die Oberhand behalten, der Charakter der Inszenierung immerhin eine neue formale Freiheit im Umgang mit dem Thema der Trauer. Beziehungen aus einer historisierten Alltagswelt werden hier auf die Bühne gehoben, Gespräche inszeniert, die mit ihren Anspielungen auf universitäre Situationen und ihren Unterbrechungen durch die gemeinschaftlichen Mahlzeiten wiederum auf Alltagsweltliches Bezug nehmen. Ein Ansatz zur Theatralität zeigt sich hier, erwachsen im Kontaktraum von monastischer und universitärer Kultur, der in seiner Zeit nicht singulär ist. Man schule sich an den wiederentdeckten Komödien des Terenz und des Plautus, und im Kreis der Wiener Humanisten zirkulierte wohl auch die 1444 auf dem Reichstag in Nürnberg verfaßte Dimenkomödie „Chrysis“ des Aeneas Silvius, die ihrerseits an die lateinischen Klassiker anzuknüpfen versuchte. Ein Jahr nach dem Dialog des Guilhelmus Savonius schrieb Johannes Tröster, ganz im Gefolge des Aeneas Silvius, den Dialog „De remedio amoris“, der zwar in seiner liebes- und frauenfeindlichen Tendenz einem traditionellen Aspekt mittelalterlicher Ovidrezeption verpflichtet ist,<sup>51</sup> der aber ebenfalls eine neue Transparenz für die Alltagswelt eines humanistischen Freundeskreises offenbart: unter den eingangs genannten Wiener Freunden befindet sich auch hier Georg Peuerbach, und am Ende des Dialogs wird auch hier die Frage der Nahrungsaufnahme vordringlich.<sup>52</sup> Jeweils manifestiert sich hier ein Gefallen am Typus des lebhaften Dialogs, der mit raschen Sprecherwechseln und unmittelbaren Reaktionen die Fiktion authentischer Mündlichkeit erzeugt und zugleich ein Loblied auf die Freundschaft singt. Ähnliche Texte, häufig auf der Grenze zwischen Dialog und Drama angedockt, werden seit den achtziger Jahren des 15.

<sup>51</sup> Vgl. Georg Braungart: *De Remedio Amoris*. Ein Motiv und seine Traditionen von der Antike bis Enea Silvio Piccolomini und Johannes Tröster. In: Archiv für Kulturgeschichte 62/63 (1980/81), S. 11–28. Hier S. 27.

<sup>52</sup> Tröster, *De remedio amoris*. In: Hans Rupprich (Hg.): *Humanismus und Renaissance in den deutschen Städten und an den Universitäten*. Leipzig 1935 (Deutsche Literatur in Entwicklungsschritten. Reihe Humanismus und Renaissance 2), S. 182–197, hier 196, 31–33 (Philostatus): *Veni ergo et mecum cenato: ecce iam regiae fores crepuere, submissae sunt portae corneae. Heros consulit abiitque domum et cenaturus credo.*

Jahrhunderts in höherer Zahl entstehen.<sup>53</sup> Inhaltlich handelt es sich weniger um dialektische Auseinandersetzungen denn um spielerische Geplänkel mit Wissens- und Stilelementen klassischer Bildung, deren Verbreitung häufig auf einen Kreis gedanklich Verbundener beschränkt bleibt und die damit auch nicht die Volkssprache erreichen.<sup>54</sup> Die in der Volkssprache bezeugenden Trostschriften, in denen mehrere Personen auftreten, haben demgegenüber eher pragmatischen Charakter: sie stellen weder Dialoge im eigentlichen Sinne dar, noch gelten sie dem Problem der Trauer als solchem.<sup>55</sup>

<sup>53</sup> Vgl. Hans Rupprich: *Die deutsche Literatur vom späten Mittelalter bis zum Barock*. Tl. 1: Das ausgehende Mittelalter, Humanismus und Renaissance, 1370–1520. München 1970 (de Boor/Newald, *Geschichte der deutschen Literatur* IV/1), S. 626–651.

<sup>54</sup> Genuin deutschsprachige Dialoge nicht didaktischen Charakters sind in der Zeit eher selten; zu erwähnen wären beispielsweise das „Gütersteiner Gesprächsbüchlein“ von 1447 (geistliches Gespräch zwischen einer Fürstin und einer Krämerin; Wolfram D. Sexauer: *Frühneuhochdeutsche Schriften in Kartäuserbibliotheken*. Untersuchungen zum Pflege der volkssprachlichen Literatur in Kartäuserklöstern des oberdeutschen Raums bis zum Einsetzen der Reformation. Frankfurt a.M. u.a. 1978 [Europäische Hochschulschriften I 247], S. 96–98) oder Ulrich Molitors Gespräch „Von den Unholden und Hecken“ von 1489/90 (vgl. Peter Assion: Artikel „Molitoris“, In: *Die deutsche Literatur des Mittelalters*. Verfasserslexikon. Hg. von Kurt Ruh u.a. Berlin/New York 1978ff. Bd. 6, Sp. 637–645).

<sup>55</sup> Im „Trostspruch um abgestorbene Freunde“, den Johann von Schwarzenberg anlässlich des Todes seiner Frau Kunigunde im Jahre 1502 verfaßte (gedruckt in überarbeiteter und erweiterter Form als Teil des „Teutschen Cicerō“ [1534 u.ö.]; ed. Willy Scheel, Halle/S. 1907 [Neudrucke deutscher Literaturwerke [...] 215]), verliert sich eine Hans Ungemut genannte Figur zu einem Klausner namens Woltrud (v. 17f.: *In kummer ging ich fern von Haus, Wellicher trost was mir ein graus*) und wird zunächst mit christlichen Gemeinplätzen über den Gram angesichts des (nur knapp erwähnten!) Verlustes der Gattin hinweggetröstet, sodann über die Grundsätze des christlichen Glaubens und über die Verwirklichung von Tugendhaftigkeit des weltlich in familiärer Bindung lebenden Christen belehrt; im Dialog selbst kommt Hans Ungemut nur mit schülerhaften Fragen zu Wort, der Anlaß des Gesprächs (und des Textes) abschließend nicht mehr zur Sprache (die nach Schwarzenbergs Tod [1528] entstandene Vorrede zur Druckfassung bietet einen ausführlichen Bericht der Umstände, unter denen Schwarzenberg vom Tode seiner Frau erfahren hätte und die zur Abfassung des „Kummertrosts“ geführt hätten). Ein anderes Beispiel für christliche Trostschriften ohne literarischen Anspruch, willkürlich herausgegriffen, wäre die *consolatio* des Lucas Lossius („Ein kurze und einfeltige Trotschrifft [...]“, Frankfurt: Chr. Egenolfs Erben 1556), die in ihrem zweiten Teil ein Gespräch enthält zwischen Dorothea, die ihren Mann (*mein aller liebster N*) verloren hat und am liebsten auch sterben würde, und Anna, die unter Ausbreitung der christlichen Trostgründe (beginnend mit I Th 4, 13) die Trauer binnen kurzem zerstreut.



Literarische Trostdialoge wie die beiden hier besprochenen des Giannozzo Manetti und des Guilhelmus Savonensis gewinnen ihr dialogisches Moment, so viel dürfte deutlich geworden sein, aus einem doppelten Bezug. Sie inszenieren nicht nur einen textimmanenten Dialog zwischen mehreren Beteiligten, sondern auch einen intertextuellen Dialog mit Paradigmen der Konsolationsliteratur. Sie zielen damit über den Einzelfall hinaus auf philosophische und theologische Bestimmungen des Phänomenkomplexes von Trauer und Trost, letztlich der menschlichen Natur. Die Wirksamkeit des Trostes und die Superiorität des Trostarguments fallen solchermassen tendenziell zusammen, wie sich daran zeigt, daß in den Texten neben den Figuren der zu Tröstenden und der Tröster auch solche auftreten, die Schiedsrichterfunktion übernehmen, ohne aber eigentlich in argumentativer Abwägung zu entscheiden. Diese Repräsentanten von Autorität bestätigen das Recht auf Trauer und die Gültigkeit des Trostes und geben dem argumentativ ablaufenden Konsulationsvorgang seinen (äußerlichen) Kulminationspunkt. Auch das prozessuale Moment des Trostes bleibt damit allerdings ein vorwiegend äußerliches: Die Dialoge münden weniger in eine Verarbeitung des Verlustes als in eine Annahme der Argumente, die dessen Relativität ausweisen.

Auch wenn somit die meisten Trostdialoge kaum den Ablauf tatsächlicher ‚Trauerarbeit‘ beschreiben, sind sie doch nicht ohne innere Dynamik. Diese hängt allerdings nicht unwesentlich von dem Grad an Selbständigkeit und Beharrungsvermögen ab, der dem zu Tröstenden zugestanden wird. Vor allem das stoische Modell einer Kontrolle oder Unterdrückung der Leidenschaften bot sich dabei als Folie an, um den Widerstand des Trauernden gegen vorschmelzen oder schematischen Trost zu artikulieren, um im peripatetischen Sinne den Menschen als in seinen Verstandes- und Empfindungsvermögen integrales Wesen darzustellen. Denn dieses Modell ließ sich zwar weitestgehend mit der christlichen Vorstellung einer nur bedingt berechtigten Trauer verbinden, ließ sich aber auch für sich genommen diskutieren, ohne daß damit heilsgeschichtliche Theologoumena direkt im Spiel sein mußten. Als wie repräsentativ die (meist vereinsamigten) stoischen Trostparadigmen gelten konnten, zeigt in origineller Brechung der „Dialogus de solitudine“ des friesischen Humanisten Jacob Canter (ca. 1491).<sup>56</sup> Als sich die Freunde Philodemus und Hyppolutus begegnen, scheint Hyppolutus deprimiert, und Philodemus geht davon aus, daß der kurz zuvor schwer erkrankte

Vater des Freudes gestorben sei. Er beginnt eine klassisch stoische Trostrede,<sup>57</sup> die an die Unbeständigkeit des menschlichen Daseins, die Unausweichlichkeit des Todes und die Notwendigkeit eines standhaften Gemütes erinnert – bis sich schließlich herausstellt, daß der Vater seine Krankheit glücklich überstanden hat und Hyppolutus vielmehr unter einer unglücklichen Liebe leidet. In Szene gesetzt wird in diesem Dialog, der (z.B. mit dem Beiseite-Sprechen des Philodemus) ebenfalls dramatische Züge aufweist, ein Schwärzer, der ohne Mühe konsolatorische Gemeinplätze absputzt und dem Freund mit aufdringlicher Hilfsbereitschaft zu Leibe rückt. Er muß sich zwar in der Streitfrage, die die beiden auf ihrem folgenden gemeinsamen Spaziergang diskutieren, ob nämlich ein Leben in den Städten einem Leben in Einsamkeit vorzuziehen sei, dem Hyppolutus beugen, der für die *vita solitaria* optiert, schafft es aber am Ende doch, den Freund mit einem Trick noch einmal zur Rückkehr in die Stadt zu bewegen.

Der verfehlte konsolatorische Versuch des Philomennus erweist sich damit als Vorspann zu einer (mit Ironie betriebenen) Ausbalancierung von *vita activa* und *vita contemplativa*. Er verweist zugleich aber ein weiteres Mal auf die in den humanistisch beeinflussten Werken charakteristische lebensweltliche Fundierung der Diskussion um Trauer und Trost. Manetti betonte das Moment der Erfahrung ‚gelebter Trauer‘, Savonensis die situative Einbettung des Gesprächs, Canter den Zusammenhang mit der Frage nach der richtigen Lebensform. Jeweils soll hier eine philosophisch-theologische Argumentation nicht zur völligen Verflüchtigung des Redeanlasses im Abstrakten führen. Will man die Renaissance ein ‚dialogisches Zeitalter‘ nennen,<sup>58</sup> so wohl nicht zuletzt in dem Sinne, daß hier Lebenswelt und dialogisches Sprechen, obschon Kunstprodukt wie nur je eines, stärker aufeinander hin durchlässig wurden.

<sup>57</sup> Expliziter Hinweis auf die Stoiker Z. 113–116: *Iam vero si ex Socrorum sententia mortem bonum ostendero / nec etiam merore hoc tuo et lachrimis temperabis? namque inter optima eam commemorant que divorum munere hominibus conceduntur.*

<sup>58</sup> Karlheinz Stierle: Gespräch und Diskurs. Ein Versuch im Blick auf Montaigne, Descartes und Pascal. In: Stierle/Warming (Anm. 2), S. 297–334. Hier 306–312. Gegenüber der abwertenden Identifizierung des Mittelalters mit dem Zeitalter eines vorherrschenden ‚monologischen Diskurses‘ Peter von Moos: Literatur- und bildungsgeschichtliche Aspekte der Dialogform im lateinischen Mittelalter. Der *Dialogus Rati* des Eberhard von Ypern zwischen theologischer *disputatio* und Scholaren-Komödie. In: Günter Berni/Fidel Rädle/Gabriel Slagi (Hg.): Tradition und Wertung. Festschrift für Franz Brunhölzl zum 65. Geburtstag, Sigmaringen 1989, S. 165–209; s. auch Peter von Moos: Zwischen Schriftlichkeit und Mündlichkeit: Dialogische Interaktion im lateinischen Hochmittelalter. In: Frühmittelalterliche Studien 25 (1991), S. 300–314.

<sup>56</sup> Jacobus Canter: *Dialogus de solitudine* (c. 1491). Ed. with an Introduction, Translation and Notes by Burna Ebels-Hoving, München 1981 (Humanistische Bibliothek II, 14).